مجلة الجامعة الإسلامية المجلد التاسع - العدد الأول، ص 177 - ص 208، 2001

عقيدة العادة عند الأشاعرة ما لها وما عليها

جابر بن زايد السميري
كلية أصول الدين الجامعة الإسلامية ـ غزة
ص. ب 108 غزة - فلسطين

PROS AND CONS OF ASHAIRAS' HABIT DOCTRINE

Abstract **This study deals with Ashairas opionion that objects are denied of these proporties, These objects are devoid of any potentialin e.g fire has no powen of Combustion are what man usually observes is mere a habit. Ashaira did not orly relate this believe to the msdves but to the Holly Quran and prophetic Tradition.**
Accordingly, this study refutes such allegations and proves that things and objects are inpregnatecl with latent forces e.g water couses plantgraut the eye has the power to see etc. Therefore, who ever denies such properties, is egualiginy between binary things ignoring what science has achived in the fied of atomic energy and the use of this energy in serviny man and Nature.
Elashaeras opinion as such is foundless and invalid. The Naturalists dogma has also envalidated their assumption. These assumptions were found to be for away from Quran the book which reveals that Nature is endowed with potentialities governed by the will of Alla (God).

ملخص يعـالج هذا البحث رأي الأشاعرة القائل بأن طبائع الأشياء لا أثر لها البتة وأنه لا توجـد فـي الأشـياء قُوى وطاقات كامنة بمعنى أن النار ليس فيها قوة إحراق وأن ما يشـاهده الإنسان من احتراق إنما هو عادة وإلف وليس ناتجا عن قوة في النار وهلم جرا ثـم لم يكتف الأشاعرة أن نسبوا مثل هذه العقيدة لأنفسهم حتى ألصقوها بدين ا   وادعوا أن القرآن والسنة تنادي بها.

فجـاء هـذا البحث ليثبت براءة القرآن والسنة من هذه العقيدة، ويثبت عكسها وأنه توجد قوى كامنة في الأشياء ولها آثار فالماء مثلاً يكون سببا في الإنبات، والعين سببا للإبصار، فمـن أنكر خاصية الماء في الإنبات والعين في الإبصار فكأنما سوى بينها وبين أضدادها، وجعـل البصر كالخد وبراءة العلم كذلك فها هو يكتشف الذرة ويفجرها ويبين كم فيها من القـوة الهائلة المدمرة وما عاد خافيا على أحد اليوم أن الكيميائيين يستخلصون من كثير

أستاذ العقيدة المساعد .

من الأشياء والمواد خلاصات يسخرونها في خدمة البيئة والإنسان.
وبه ـ ذا يتبي ـ ن أن إنكار هذه الأمور ما هو إلا تحكم من غير دليل وربما جاء رد فعل لقول الطبائعيين: إن الطبيعة هي الخالقة، فحاول الأشاعرة سحب البساط منهم والقول بمنع فعل الطب ـ يعة وه ـ نا سقط في أيديهم وجاءت أقوالهم بعيدة عن منطق القرآن الذي يثبت الأثر والعم ـ ل ب ـ دون استقلالية، فالخالق هو ا باستقلال دون أشياء الطبيعة التي تفعل ولكن بإذن من ا تعالى.

مقدمة

الحمد وكفى وصلى ا وسلم على عباده الذين اصطفى وبعد:

فالبح ـ ث ال ـ ذي نقدم له، يتناول قضية من أهم القضايا المتصلة بالفلسفة الطبيعية والعقدي ـ ة على السواء لدى مدرسة ذاع صيتها ألا وهي مدرسة الأشعري – رحمه ا - وه ـ ذه القضية أسماها الأشاعرة (بالعادة) وهي تعني أنه لا شيء يؤثر في شيء ولا علة تؤثر في معلولها فالنار مثلاً ليس لها أثر في الإحراق، وما يراه الناس من إحراق إنما هو عادة وإلف فقط وليس ناشئًا عن علة في النار وا الخالق له بإطراد كلما التقت النار مع ما تحرقه دون أن يكون للنار أثر يذكر وهكذا لا حقيقة لطبائع الأشياء وحكموا على أنها فارغة من القوى ومن ثم التأثير في غيرها أو التأثير بقدرة ا -سبحانه- باعتبارها وسائط وهذا معناه أيضا إنكار لعلاقة الأسباب بمسبباتها وأن التلاقي بينهما ما هو إلا عادة فليس ه ـ ناك أي علاقة ترابطية إلا ما يشاهده الإنسان بعينه والمشاهدة ليست حجة . بمعنى: أن إط ـ راد الموجودات وتسلسلها ليس قائما على الترابط (العلي) بل إن العادة وجريانها هما السبيل في إحساسنا بالتعاقب بين ما يقال أنه سبب وما يقال أنه مسبب، وإن وجود أحدهما ف ـ ي الذهن يلزمه –بالتداعي – وجود الآخر دون أن يكون هناك في الواقع رابطة (عليه) حقيقة والذي دفع الأشاعرة إلى هذا القول، مجادلتهم للطبائعيين الذين ينسبون للطبيعة كل التأث ـ ير والاستقلال بالفعل فردوا عليهم هذا الاعتقاد بأن نزعوا من الطبائع صفة الفاعلية وغل ـ وا حتى صادروا ما للطبائع من صفات جوهرية بها تتمايز وتتغاير كالفرق بين الخد والبصر، مع أن القول بأنها لا تفعل استقلالاً وإنما بإذن ا وهو القول الذي كان يجب أن يتوقفوا عنده دون الذهاب إلى آخر الشوط وإنكار حقائق الأشياء الأساسية مما أفسد عليهم طرقهم في إثبات التوحيد.

أهمية البحـث

تكمن أهميته في بيان خطأ هذا الاجتهاد الحاصل بسبب ردود الفعل، وكان الأولى أن يـبطل الأشـاعرة حجـج الطبائعيين القائلين باستقلال الطبيعة في إيجاد الأشياء دون الإنسـياق وراءهـم وإبطال العلل والأسباب والقوى التي أودعها ا في هذه الطبائع ولا تعمـل إلا بإذن ا ، بمعنى عدم مجاوزة آيات القرآن الحكيم إلى آفاق بعيدة قد يثبت العلم التجريبـي والمشاهدة بطلانها، وهذا ما حصل. والمهم هنا ألا نلوي أعناق آيات القرآن، وأن نركـب الذلول والصعب في ذلك، لنوافق مذهبا بعينه، أو فكرة ما تركزت في ذهن صـاحبها، ويريد أن يوجد لها أساسا شرعيا في كتاب ا عز وجل وقد رأينا هذا المنهج لـدى بعـض الذين أغراهم الفكر الوارد في بعض مظاهره، فحاولوا عقد صلة بينه وبين النصـوص الدينـية فجاء عملهم هذا بعيدا عن روح النـص المقدس كما رأينا له مظهرا آخر لدى أصحاب العقائد الباطنية المنحرفة.

وتكمـن الأهمـية فـي خطأ المسارعة بالحكم على كل من خالف في جانب من جوانـب الفكـر القـابل للإجتهاد بالكفر والضلال وما شاكل ذلك، بل لا بد من المناقشة الموضوعية، والحوار الهادف، للوصول إلى غاية الهدف.

ومن الأهمية بيان أنه (من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع كذلك في جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى ا عن ذلك علـوا كبـيرا... وأبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمـة هي معرفة بالأسباب الغائبة)[1] ولهذا عبر الدكتور أبو العلا عفيفي عن قانون السـببية بأنه عقيدة[2] وعبر غيره ممن خالف قانون السببية وقال بالعادة بعقيدة العادة في مواجهة عقيدة (قانون السببية).

خطة الموضوع ومنهجه

جاء الموضوع في مبحثين وعدة مطالب سلك الباحث فيه المنهج الوصفي وكان المبحـث الأول بعـنوان عقيدة العادة ما لها. وتحته ثلاثة مطالب: الأول: مفهوم العادة. المطلـب الثاني: دوافع القول بعقيدة العادة، والمطلب الثالث: الحكم المترتب على مخالفة

عقيدة العادة وذكر فيها حجج الأشاعرة وموقفهم من المخالفين.
المبحث الثاني: عقيدة العادة وما عليها، المطلب الأول: نقد مفهوم العادة، المطلب الثاني: عقـيدة العـادة مبطلة لعقيدة التوحيد، المطلب الثالث: عقيدة العادة مبطلة لظاهر القرآن، والمطلـب الـرابع: عقيدة العادة مخالفة لما كان عليه السلف الصالح، والمطلب الخامس: عقـيدة العـادة مـبطلة لمبادئ العلوم وقوانين السببية. والمطلب السادس: وجوب ترتب المسـببات على الأسباب دون محذور كإنكار المعجزات أو النبوات وما في حكمها وبهذا يكون المبحث الثاني ردودا على ما جاء في المبحث الأول وتقريرا للعقيدة الحقة.
وفي نهاية المطاف يتبين لنا أن إثبات قضايا الدين لا تقوم على إنكار مبادئ العلوم، وليس في القرآن الكريم شيء يتعارض مع القوانين العلمية، بل العكس تماما، فالعقيدة تقوم على الفهـم السـليم لسـنن الله في كونه والتأمل والتدبر للنظام الكوني، وأي اكتشـاف جديد لأسـرار هذا الكون أو اختراع مبدع إنما يدل على عظمة الله وقدرته التي لا حدود لها لا كما يظن البعض أن إثبات الإبداع للإنسان مخل بأصول الدين ومعطل للتوحيد ومانع من إثبات النبوات والمعجزات.

والأدلة الحسية التي يقيمها القرآن هي دلائل واضحة على قدرة الله سبحانه لا كما يعـتقد البعض بضرورة تأويل هذه الأدلة وصرفها عن ظاهرها حتى يتم لهم إثبات قدرة الله، فـإن قـال قـائل: ليس في الماء قوة إثبات، ولا في النار قوة إحراق ولا في الخمر إسـكار ولا في الأرض جاذبية ولا في العين قوة إبصار، ولا في الأذن قوة سمع، ثم قال للـناس هذه أدلة التوحيد، لنفر الناس عن دين الله، ومنع القرآن من أداء مهمته في البيان وجعل لأعداء الدين نافذة يبطلون من خلالها القرآن.
فالواجـب الوقـوف حيث وقف النص فهما وتدبرا فإن النقل الصحيح مع العقل الصريح يتفقان ولا يختلفان، وإذا كان هناك خلل فإما في العقل وإما في فهم النقل أو عدم صحته.

المبحث الأول
عقيدة العادة ومالها

ويتضمن المطالب التالية

المطلب الأول: مفهوم العادة عند الأشاعرة.

المطلب الثاني: دوافع القول بعقيدة العادة.

المطلب الثالث: الحكم المترتب على مخالفة عقيدة العادة.

المطلب الأول: مفهوم العادة عند الأشاعرة

لـيس هـناك تلازم ضروري بين الأسباب والمسببات أو العلة والمعلول، يقول الغزالـي: (الاقـتران بيـن ما يعتقد في العادة سببا، وبين ما يعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا)[3] بل ليس هناك علاقة تسببية بين السبب والنتيجة (...بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنًا لنفي الآخر)[4] .

وإذا احـتج علـيهم إنسان بأنه يرى دائما الاحتراق يعقب النار، والإسكار يعقب الخمـر، تعللـوا في ذلك بأنه لا يرجع إلى تلازم بين الأسباب الطبيعية، وإنما هو نتيجة الاعتـياد مـن رؤيتهما معا وفي ذلك يقول الباقلاني[5] : (إن ما هو مشاهد في الحس لا يوجـد ضـرورة ولا وجوبا وإنما هو يجري مجرى العادة، بمعنى وجوده وتكراره على طريقة واحدة)[6] ، ثم يأتي بعده الغزالي ويتوسع في إرجاع التلازم بين الأسباب الطبيعية ومسـبباتها إلـى حكم العادة ويرى أن (اللازمات .. يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه لحكم العادة)[7] .

وقـال الـبغدادي: (.. وأجازوا ـ أي الأشاعرة ... أن يجمع الإنسان بين النار والقطن والحلفاء فلا تحرقها على نقض العادة..)[8] فليس لأية ظاهرة طبيعية فعل خاص يصدر عنها فليس في الخمر إسكار مثلاً وأنه لا مقوم داخلي لأي جسم يجعل منه فاعلاً إذ أن الأجسـام منفصـلة إلـى أجزاء فهي جواهر فردة لا يربط بينها إلا بالقدرة الإلهية[9] والسـبب في الحقيقة لا أثر لها البتة بدليل إمكان انفكاك المسببات عن أسبابها ولكن اعتاد الـناس وألفـوا هذا الاقتران بينهما فحكموا بالضرورة وليس لديهم من حجة إلا المشاهدة يقـول الغزالـي (فإن اقترانها بما سبق من تقدير ا ـ سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه .. بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقـبة، وإدامـة الحياة مع جز الرقبة)[10] وإن كان الناس لم يألفوا هذه الأمور أو ألفوا

بعضها، ولم يألفوا جز الرقبة مع بقاء الحياة (... فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها، فما الدليل على أنها الفاعل، وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق...)[11] فهي العادة لا أكثر وإلا فلا شيء يفعل في شيء.

ويش ـ رح الدك ـ تور البوطي عقيدة العادة عند الأشاعرة بالانقضاض على علاقة الأس ـ باب بمس ـ بباتها فيقول: (...وإذًا فما معنى كون هذه الأمور أسبابا؟ .. إن معنى ذلك محصور في أن ا ـ عز وجل ـ ربط بينهما وبين أمور أخرى بمحض إرادته وقدرته فقط، فظهر استمرار هذا الارتباط أمامنا بمظهر السببية والتأثير فاستعرنا له كلا من هاتين الكلمتي ـ ن على سبيل المجاز)[12] وهذا معناه أنه لا يوجد سبب حقيقي ولا علة حقيقية لها تأث ـ ير في مسببها ومعلولها، ونفي السببية والعلية سمة واضحة في المذهب الأشعري [13] بل يذهب البغدادي إلى القول بأن أهل السنة أجمعوا على أنه لا أثر البتة للطبائع (وضللوا م ـ ن قال باختلاف الأجسام لاختلاف الطبائع)[14] حتى بلغ الأمر بالأشاعرة تحقيقًا لعقيدة الع ـ ادة، وردا للس ـ ببية أن منعوا أن يقال للشيء احترق بالنار وإنما احترق عندها يقول الغزالي: (فقد تبين أن الوجود عند الشيء، لا يدل على أنه موجود به)[15] فالأدلة الحسية المش ـ اهدة لا تكف ـ ي عندهم في إثبات باء السببية وهكذا تم التعامل مع آيات الذكر الحكيم ال ـ واردة ب ـ باء الس ـ ببية كما سيأتي. وكذلك الآيات التي رتبت النتائج على الأسباب. بل ال ـ تجارب العلمية والأدلة العقلية لا تستقيم كأدلة عند الأشاعرة في رد عقيدة العادة ولهذا يق ـ ول الغزال ـ ي في معرض رده على المخالفين: (فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل، إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا ت ـ دل عل ـ ى الحصول بها..)[16] وكذلك التجارب العلمية لا تنهض كدليل على إثبات الس ـ ببية يقول مصطفى صبري: (ولا تقل أيها القارئ أن التردد في كون علة الاحتراق الفاعلية هي النار بعد مشاهدة النار مع كل حادثات الاحتراق، مكابرة ظاهرة، لأني أقول: على أي دليل قطعي الدلالة تنبني حكمك هذا؟ فإن بنيته على التجربة المش ـ اهدة فالتجربة لا تش ـ اهد العل ـ ية لأن العلية أمر معنوي لا يرى، وإنما مدلول التجارب ومشهودها كون ال ـ نار مج ـ تمعة مع حادثة الاحتراق والجسم المحترق ودائرة حيثما دار، وإن بنيته على الدل ـ يل المنطق ـ ي فالمنطق لا يعترف بدلالة دوران شيء مع شيء ودوام اقترانه به على

كـون صلة أحدهما بالآخر صلة العلة بمعلولها...)[17] أي لا بالمشاهدة ولا بالعقل ويزيد البوطـي هذا الكلام وضوحا حيثما يقول: (... والعلم لا شأن له في الأشياء إلا أنه يصفها علـى مـا هـي علـيه في أدق مظاهرها، ثم يمارس هذا الوصف بالتجربة في مجالات مـتكررة... وهـيهات أن يتوصـل العلم إلى أن مقارنة الأسباب بمسبباتها أمر حتمي لا مناص من تلازمها ولا حيلة لانفكاكها)[18] وهكذا فإن الأشاعرة ينفون أن يكون هناك دليل من المشاهدة والعلم أو المنطق على ضرورة التسبب أو أن هذه الأدلة لا تنهض على أن تكون لضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات وهذا يعني انتفاء نوع الأدلة كلية في إثبات العلاقـة بيـن الأسباب الطبيعية وهم بهذا يغلقون باب البحث عن دليل حسي أو عقلي أو علمي.

المطلب الثاني: دوافع القول بعقيدة العادة

أولاً: يقـول الشهرستاني :(صار أبو الحسن الاشعري – رحمه ا تعالى- إلى أن أخص وصـف للإله هو القدرة على الاختراع، فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركه فقد أثبـت إلهين)[19] ولهذا أراد الأشاعرة أن يحافظوا على أخص وصف تعالى فلا ينسبوا لغـيره صفة القادرية ولا الفاعلية ولا الإحداث لأن كل ذلك لا يليق إلا با ـ سبحانه ـ ولهـذا يسـوي الإمام أبو الحسن الأشعري بين هذه الألفاظ في المعنى، فالخلق، والفعل، والإحـداث، والاختراع كلها بمعنى واحد وهي لا تليق إلا با وإذا أطلقت على الإنسان فإنه لا يراد بها إلا معنى الكسب [20] لا حقيقة الفعل فهو يقول: (لا قادر عليه ـ أي على الفعـل ـ أن يكـون مـا هو عليه من حقيقة أن يخترعه إلا ا)[21] بمعنى لا أثر لقدرة الإنسـان في فعله إلا الاكتساب ولهذا ذهب الأشاعرة إلى أن (القدرة الحادثة على رأينا، فإنها لا تؤثر، وليست مبدأ لأثر)[22] إذن لا شغل لقدرة العبد إلا الاقتران أما أن يؤثر فلا (وعـندنا لا فرق إلا ما يعود إلى جريان العادة)[23] هذا المبدأ الذي اهتم به الأشاعرة ـ وهـو لا فاعلية ولا خالقية ولا إحداث ولا اختراع ـ كان الأساس في القول بعقيدة العادة وأنـه لا أثـر لشـيء في شيء البتة وإلا ثبت الشرك فالعادة هي الكسب وكلاهما معناه اقـتران شيء بشيء ويستدل الأشاعرة على ذلك بكثير من الآيات القرآنية، وأن ا أسند لنفسـه الخلـق فقال: (ذالكم ا ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه)[24] فاستحق

العباد لاستحقاقه الخلق.

ويلاحظ ابن رشد أن من جملة الدوافع التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالتجويز: (الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية، والخوف من أن يدخل عليهم في القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي)[25] .

ولا شـك فإن الأشاعرة ردوا على الطبائعيين اعتقادهم بأن الطبيعة خالقة أو أن لهـا أثرا في الأشياء بل الخالق الفاعل المحدث هو ا سبحانه يقول البوطي: (الواقع أن هـذا القـول لا يعتمد إلا على وهم مجرد، ذلك لأن الطبيعة لا تعطيك من واقعها إلا هذا الاقتران وهو بحد ذاته ليس أكثر من الاقتران مهما كان ثابتًا ومستمرا)[26] . فلا شيء له أثر في شيء من نفسه بل ما يراه الناس إنما هو اقتران وانسجام.

ويقول آخر: (.. ولا يقول لشيء من الأشياء في الكائنات بخاصة ناشئة من ذاته غير قابلة للإنفكـاك عـنه إلا طبيعي منكر للإله بالمرة)[27] وهذا يعني القول بعدم تأثير الطبائع أو السـبب أو إلغاء عملها في الوجود. فلا سببية ولا طبيعية. ويقول الأشاعرة (إن الكائنات بأجمعها مستندة إلى ا من غير واسطة)[28] أي لا مكانة لواسطة الأسباب والمسببات في خلق أو تأثير (فالاعتراف مثلاً بأن الشمس تعطي الحركة والحياة للأشياء يكون شركًا)[29] .

ثانيا: رتب الأشاعرة على القول بعقيدة العادة ثبوت المعجزات الخارقة للعادة وعدم القول بهـا إنكـار للمعجزات فقال الغزالي في معرض الرد على المخالفين: (وحكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، وليس في المقدور، ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب ترتب علـيه عـدم إثبات المعجزات الخارقة للعادة مثل قلب العصا ثعبانًا، وإحياء الموتى وشق القمر، ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا أحال جميع ذلك..)[30] .

ويـناقش مصـطفى صبري هذا الأمر وهو يرى أنه لا مانع أن يفعل ما شاء (فـا تعـالى في عقيدة المؤمنين إذا شاء يسلب الأشياء ما جرت سنته فيها، ويكون هذا السلب خرقًا منه للعادة لا خرقًا للعقل حتى يكون محالاً.. وكذا الكلام في إحراق النار ما تحرقه أنه كما يكون بإذن ا تعالى يكون كف النار عن الإحراق بأمر ا ، ولا خرق بين

الحائل بالنسبة إلى قدرة ا)[31] . ومعناه يستوي بالنسبة إلى قدرة ا أن تكون الأسباب مقترنة بالجواز أو بالضرورة، فلا شيء يمنع قدرة ا من أن يسلب النار مثلاً عملها فلا تعود محرقة.. وهذا معنى ثبوت عجزة إبراهيم عليه السلام بأن النار لم يؤثر عليه ولهذا (فإن ا الذي أوجد سلسلة الأسباب والعلل قادر على تعطيل عمل هذه السلسلة، فلا تكون المعجزة خارقة بهذا الاعتبار ولا يختل قانون السببية)[32] وهذا القول كأنه جمع بين ثبوت المعجزات وقانون السببية الذي يرى الأشاعرة عدم ثبوته وبطلانه بعقيدة العادة ولهذا قال مصطفى صبري في تعليقه على النص السابق: (ومراده من عدم كون المعجزات خارقة أنها غير مخلة بقانون السببية وهو الناحية المهمة للمسألة لوجود سببها الذي هو إرادة ا وإلا فالمعجزة تخرق العادة لتعطيل عمل سلسلة الأسباب)[33] وسيأتي تفصيل هذه المسألة في أثناء الرد على هذا الادعاء في المبحث الثاني.

المطلب الثالث: الحكم المترتب على مخالفة عقيدة العادة

لم ير الأشاعرة العذر لأحد خالف في إثبات هذه العقيدة رغم صعوبة فهمها بل لمخالفتها لما يراه الناس بعيونهم ويلمسونه في حياتهم أثناء إجراء تجاربهم وملاحظاتهم، فالمسألة جد دقيقة وتحتاج إلى بذل الجهد واستحضار الأفهام فضلاً على أن ظاهر القرآن والسنة ترجح كفة إثبات السببية وأن لا شيء يتحقق إلا بالسبب وأن من يخل بالأسباب يخالف الشرع.

فكيف يقفز هذا الفاهم لهذه الأمور والمعتقد لها إلى عقيدة مخالفة كلية ألا وهي عقيدة العادة حيث يقال له إن التوحيد والإيمان لا يتم إلا على طائلة إنكار السببية وأنه بالإمكان الفصل بين النار وفعلها، وبين الموت وجز الرقبة إلى ما كان هنالك من أمور قد يحيل فهم العقيدة إلى المستحيلات غير أن الأشاعرة رأوا أن يحكموا على المخالف فيها بالكفر والفسق والضلال ويدعون الإجماع على ذلك يقول البوطي: (..وإذ قد ثبت الدليل القطعي على ما قلناه، فقد كان جحود ذلك كفرا بإجماع المسلمين)[34] والدليل القطعي الذي قاله هو ما ذكرناه من عدم نسبة التأثيرات إلى السببية وأن من يثبت السببية يترتب عليه الكفر بالمعجزات والنبوات.. إلخ. ويقول في مكان آخر: (.. ولعلك تسأل بعد هذا استعمال المسلم ألفاظًا تعبر عن سببية بعض الأشياء وتأثيرها.. كقول القائل: لقد نفعني هذا الدواء

وشـ فاني هذا الطبيب، وأينع الزرع بكثرة الأمطار.. فالجواب أن ذلك إذا صاحب اعتقادا بتأثـ ير واحـ د من هؤلاء فهو كفر بالاتفاق..)[35] وهذا يعني أنه لا وسطية بين ا وهذه النـ تائج فالماء مثلاً وجوده كعدمه بالنسبة للإثبات ولكن هو موجود شكلاً وقس على ذلك في سائر الأسباب والمسببات.

وذهـ ب بعض الأشاعرة إلى التفصيل في الحكم وكأنهم رأوا أن المسألة فيها من الغمـ وض مـ ا يفرض على الحاكم أن يكون مستبصرا بمسائل الخلاف وبمجاري البحث والـ تحدي، قـ ال إبراهـ يم بن محمد البيجوري: (..فمن اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهـ و كافر بالإجماع، أو لقوه خلقها ا فيها ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر بل فاسـ ق مبـ تدع .. ومن اعتقد أن المؤثر هو ا لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازما عقلـ يا بحيـ ث لا يصـ ح تخلفهـ ا فهو جاهل ، وربما جره ذلك إلى الكفر، فإنه قد ينكر معجـ زات الأنبـ ياء لكونهـ ا على خلاف العادة، ومن اعتقد أن المؤثر هو ا وجعل بين الأسـ باب والمسببات تلازما عاديا بحيث يصح تخلفها الناجي إن شاء ا تعالى)[36] فهذه أربعة فرق اختلفت وكل فرقة يحكم عليها بما تعتقده، فالفرقة الأولى تجعل الطبائع مستقلة ولعلهـ ا تنكر أي أثر لقدرة ا تعالى في المسببات فهؤلاء هم الطبائعيون الذين لا خلاف فـ ي كفـ رهم وهـ م الذيـ ن أشار إليهم الإمام الشاطبي في قوله: (فالالتفات إلى المسببات بالأسباب له ثلاث مراتب، إحداها، أن يدخل فيها على أنه فاعل للمسبب أو مولد له، فهذا شـ رك أو مضـ اه له، والسبب غيرفاعل بنفسه (وا خالق كل شيء)[37] [38] ويؤكد ابن تيمـ ية هـ ذا المعـ نى بقوله: (وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا عائق مانع، فليس شيء من المخلوقات مؤثرا، بل ا وحده خالق كل شيء فلا شريك له ولا ند له)[39] إذن الطبائع بنفسها لا تفعل إلا بإذن ا .

أمـ ا الفرقة الثانية: فهي التي تقول بأن كل شيء فيه قوة كافية أودعها ا فيه، فذكر أنهم اخـ تلفوا فيه فمنهم من يكفروه، ومنهم من يفسقه وكلا الحكمين يعني بأنه ليس في الأشياء طـ بائع ومعانـ ي يميزها عن بعضها البعض، وهناك حكم آخر أطلقه الغزالي ويفهم منه جواز اعتقاد ذلك دون تخوف على العقيدة يقول البوطي: (غير أن الإمام الغزالي –رحمه

ا - لايرى تنافيا بين أن تكون الأسباب الكونية جعلية ... وبين أن يكون فيها تأثير أودعه ا عز وجل فيها يسلبه عنها عندما يشاء. وهو يرى أن هذا هو الحق أي فالمسألة ليست مسـألة مقارنة مجردة)[40] وهذا القول لا ينسجم البتة مع القول الذي يلغي طبائع الأشياء، فهو على نقيض من قال بالعادة فعقيدة العادة كما تبين هي مجرد مقارنة دون تأثير، وكلام الغزالـي مقارنة مع التأثير، وهذا يدل على أن الغزالي متردد في قوله بعقيدة العادة وهو كما قال أبو ريان (..وقد عبر الغزالي في قوة المذهب الأشعري حينما انتقد مبدأ السببية، وذكر أن اعتقادنا بالسببية إنما يرجع إلى العادة..)[41]ويؤمن الغزالي بأن الأسباب مسخرة بعلـم ا يقـول: (والأدوية أسباب مسخرة لعلم ا تعالى كسائر الأسباب، فكما أن الخبز دواء الجوع، والماء دواء العطش ... وكل ذلك بتدبير مسبب الأسباب)[42].

وأما الفرقة الثالثة: فهي الفرقة التي جعلت الاقتران ضروريا بين الأسباب ومسبباتها وأن الأسباب لا تؤثر إلا بإذن ا تعالى وأنه متى صحت الأسباب ترتب عليها المسببات، ولا تتخلف المسببات إلا بنقص في الأسباب فهذه الفرقة جاهلة بهذا الاعتقاد وإن اعتقدت بناء على ضرورة الاقتران الحاصل من الأسباب امتناع المعجزات وعدم النبوات فهي كافرة؟ ولكن أليس بالإمكان أن يكسر ا سبحانه هذه الضرورة ويسلب هذا الاقتران بين الأسباب والمسببات وتكون الخارقة للعادة فلا يترتب على ذلك كفر ولا جهل.

أما الفرقة الرابعة: فهي الفرقة المرضى عنها وهي القائلة بعقيدة العادة، وهي التي لا ترى في الأشياء طبائع ولا معاني لها أي أثر. ولهذا قال الإمام الشاطبي: (أن يدخل في السبب على أن المسبب من ا تعالى لأنه المسبب فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنـه مسـبب عن قدرة ا وإرادته، من غير تحكم لكونه سببا.. وحاصله يرجع إلى عدم اعتـبار السـبب فـي المسبب من جهة نفسه واعتباره فيه من جهة أن ا مسببه وذلك صحيح)[43] وهذا الذي ذكره الشاطبي هو في حالة الاقتران العادي بين الأسباب ومسبباتها والنظر إليهما على أنهما من ا سبحانه ولم يستقل السبب بنفسه وإن كان لا بد من وجود السبب حتى يوجد المسبب، لوجود المطر بالنسبة للزرع. فالأشاعرة تثبت السبب العام ولا تعـترف بالأسـباب الفاعلة بإذن ا ولهذا قال سليمان دنيا وهو يفرق بين فهم الأشاعرة للأسـباب وفهـم الوضعيين –أصحاب المذهب الوضعي الذي لا يوقن إلا بالمحسوس-:

(فالأشـاعرة إذا كـانوا يـنفون سببية الأشياء بعضها في بعض؛ فإنهم لا ينفون السببية العامة)[44]وهي أن ا خالق الأسباب والمسببات.

المبحث الثاني
عقيدة العادة وما عليها

ويتضمن المطالب التالية

المطلب الأول: نقد مفهوم العادة.

المطلب الثاني: عقيدة العادة مبطلة لعقيدة التوحيد.

المطلب الثالث: عقيدة العادة مبطلة لظاهر القرآن.

المطلب الرابع: عقيدة العادة مخالفة لما كان عليه السلف الصالح.

المطلب الخامس: عقيدة العادة مبطلة لمبادئ العلوم.

المطلب السادس: وجوب ترتب المسببات على الأسباب دون محـذور كإنكار المعجزات والكرامات وما في حكمها.

المطلب الأول: نقد مفهوم العادة

قـال ابـن رشد: (فهو لفظ مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي مثل ما نقول: جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد أنه يفعله في الأكثر، وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنـه حكيم)[45]، ويبين ابن رشد استخدامات هذا اللفظ ما يجوز منها وما لا يجوز فيقول: (..ومحـال أن يكون تعالى- عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل، توجب تكرر الفعل مـنه على الأكثر)[46] ولكن يجوز بدلاً من كلمة العادة بالنسبة أن يستخدم كلمة (السنة) فـيقول[47]: (..وا عزوجل يقول: (ولن تجد لسنة ا تبديلا، ولن تجد لسنة ا تحويلاً) فهو يرى أن كلمة السنة بالنسبة لا تتبدل ولا تتحول أبدا ودائما، أما (كلمة عادة) فإنها لـم تطلـق علـى ا في الكتاب ولا في السنة وهي لا تفيد إلا الأكثر وتدل على الملكة المكتسبة وكل ذلك لا يليق با سبحانه،

ويؤيد ابن حزم هذا المعنى السابق بقوله: (..وهذا المذهب الفاسد حداهم على أن

سموا ما تأتي به الأنبياء من الآيات المعجزات خرق العادة لأنهم جعلوا امتناع شق القمر، وشق البحر... وسائر معجزاتهم إنما هي عادات فقط... فمعاذ ا من هذا، ولو كان ذلك عادته لما كان فيها إعجاز أصلاً لأن العادة في لغة العرب الدأب والدين والديدن... ألفاظ مـترادفة على معنى واحد في أكثر استعمال الإنسان له مما لا يؤمن تركه إياه ولا ينكر زواله عنه بل هو ممكن وجود غيره ومثله بخلاف الطبيعة التي الخروج عنها ممتنع..)[48]
)

وعلى هذا لا يصح أن يطلق على خلق ا للأشياء والمسببات عادة، وكذلك على الأثـر الطبائعـي لأن أثرها يبقى مستمرا ما بقيت هي ولهذا يتساءل ابن رشد عن معنى عقيدة العادة فيقول: (..فما أدري ما يريدون باسم العادة؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عـادة الموجـودات)[49] ويخلـص إلى نتيجة مفادها (..وإن أرادوا أنها عادة الموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي النفس، وإن كانت في غير ذي النفس فهي في الحقيقة طبيعية)[50] وهذا تفريق منه بين العادة والطبع فالعادة في كل ذي نفس، والطبع في كل ذي غير نفس وإن كان يلحق أيضا بكل ذي نفس (وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات هذه العـادة ليست شيئًا أكثر من فعل العقل الذي يقتضية طبعه وبه صار العقل عقلاً)[51] فكأن عـادة العقـل هـي طبعه وهو الفعل الصادر عنه وهو الذي أطلق عليه الأشاعرة العادة واعتبروه جائزا لا ضروريا واعتبره غيرهم ضروريا واجبا وهو الأثر الذي يتركه السبب في مسببه وهي السببية.

ومـن هـنا يتضح لنا خطورة استخدام كلمات معينة لم تأت في الشريعة ومنحها مفهومـا عقديـا؛ ثـم الحكـم على من خالف في هذا المفهوم. وقد يقال: لا مشاحة في الاصطلاح. ولكن إذا فهم المعنى، تقلصت الفتنة وخاصة في مجال الدين والاعتقاد.

المطلب الثاني: عقيدة العادة مبطلة لعقيدة التوحيد

يقـول ابن رشد: (والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة ا تعالى)[52]

ولا يخفـى أن أقـوى الأدلـة التي استدلت بها الأشعرية على وجود ا وإثبات

صـ ـفاته هـ ـو قياس الغائب على الشاهد يقول الأيجي: (احتج الأشاعرة بوجوه، الأول: ما اعـ ـتمد عليه القدماء، وهو قياس الغائب على الشاهد، فإن العلة والحد والشرط لا يختلف غائـ ـبا وشـ ـاهدا)[53] . فقولهم: لعقيدة العادة يبطل عليهم أدلتهم في معرفة ا ويقول ابن القـ ـيم: (..ثـ ـم من أعظم الجناية على الشرائع والنبوات والتوحيد إيهام الناس أن التوحيد ناقصة لا يتم إلا بإنكار الأسباب)[54] .

فكيف إذا حكم على مثبت الأسباب بالكفر والضلال وهو موحد مؤمن !!

ويقول ابن تيمية: (..ومن قال: إن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق ا بها المخلوقات ليست أسبابا، أو أن وجودها كعدمها، وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي، كإقتران الدليل بالمدلول فقد جحد ما في خلق ا وشرعه من الأسباب والحكم والعلل، ولم يجعـ ـل فـ ـي العين قوة تمتاز بها عن الخد تبصر بها)[55] بل يعتبر ابن القيم وغيره عقيدة العـ ـادة عند الأشاعرة داعية لإساءة الظن بالتوحيد، وتسليطًا لأعداء الرسل على ما جاءوا بـ ـه (إن ضعفاء العقول إذا سمعوا أن النار لا تحرق، والماء لا يغرق، والخبز لا يشبع، والسـ ـيف لا يقطع، ولا تأثير لشيء من ذلك البتة، ولا هو سبب لهذا الأثر، وليس فيه قوة وإنما الخالق المختار يشاء حصول كل أثر من هذه الآثار عند ملاقاة كذا بكذا وقالت: هذا هو التوحيد وإفراد الرب بالخلق والتأثير، ولم يدر هذا القائل أن هذا إساءة الظن بالتوحيد، وتسـ ـليط لأعداء الرسل على ما جاءوا به كما تراه عيانًا في كتبهم ينفرون به الناس عن الإيمان)[56] وقد صدق ابن القيم فانظر إلى ما يقوله الدهريون الملحدون في زماننا في هذا النص الذي ينسبونه إلى الدين: (جميع الآراء الأخرى أو بالأحرى أي اتجاه فلسفي آخر، في مسألة السببية وإنكار القوانين الوضعية والسببية والضرورية في الطبيعية، تنتسب إلى الاتجـ ـاه الإيماني.. ذلك أن من الواضح حقًا أن الاتجاه الذاتي في مسألة السببية واستنباط نظـ ـام الطبـ ـيعة وقوانينها، ليس من العالم الموضوعي الخارجي، بل من الشعور والعقل والمنطق..)[57].

مع العلم أن الدين الإسلامي لا يخاصم العلوم ولا يمنع من البحث في الطبيعة والتعرف على سنن ا فيها، فهل يستطيع أحد أن يقول: إن القرآن ينكر الجاذبية الأرضية مثلاً أو سائر قوانين السببية التي ما هي إلا آيات تدل على منتهى الحكمة والدقة والنظام

ولهـذا رد ابـن سينا على الطبائعيين الذين ينكرون السبب الأول، ويجعلون الطبائع هي الأولى والآخرة في الإبداع والخلق والتأثير (..إن المواد للأجسام العالمية صنفان، صنف يختص بالتهيؤ لقبول صورة واحدة لا ضد لها، فيكون حدوثها على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين من شيء آخر وفقدها على سبيل الفناء لا سبيل الفساد إلى شيء آخر وإلى هذا يرجع قول الحكيم في كتبه إن السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة إلى شيء لأنها لا ضـد لها لكن العامة من المتفلسفة صرفوا هذا القول إلى غير معناه فأمعنوا في الإلحاد والقـول بقدم العالم فهذا صنف، وخصوه باسم الأثير، والصنف الثاني صنف مهيأ لقبول الصـورة المتضـادة فيتكون تارة هذا بالفعل وذلك بالقوة وتارة بالعكس وسموه العنصر فجعلوا الأجسام أثيرية وعنصرية)[58] .

ويقـول الدكـتور حسام الألوسي: (ويلوم (ابن سينا) الجهال من الطبيعيين لأنهم يفتشون عن أصل هذه الطبيعة، ويردونها إلى العناصر المكونة (للسقمونيا) مع أنها لا علة لها في العناصر ... ولو سئلوا عنه لقالوا: لأن النار حارة ثم السؤال لازم في أن الحار لم يفعل هذا فيكون منتهى الجواب الطبيعي أن يقال: إن الحرارة قوة من شأنها أن تفعل هذا الفعل، ثم إن سئلوا بعد هذا لِم كان هذا الجسم حارا دون البارد لم يكن جوابهم إلا الجواب الإلهي إن إرادة الصانع هكذا اقتضت ...)[59]

وبهـذا فإنه يتبين أنه لا حجة للطبائعيين في رد الشيء إلى نفسه بل لا بد له من مـبدع أبدعه فصيره من العدم إلى الوجود وأن الآثار الظاهرة للعيان تتسلسل حتى تعود إلى المؤثر الأول كما يقول ابن القيم: (.. وهذا كما نقوله في خلقه بالأسباب أنه يخلق كذا بسبب كذا، وكذا بسبب كذا، حتى ينتهي الأمر إلى أسباب لا سبب لها سوى مشيئة الرب)[60] فالشيء لا يتحول بذاته إلى شيء آخر (وهي أن استمرار العادة مهما طال، لا يتحول بذاتـه، دون أي إضافة أخرى إليه، إلى قانون حتمي، وذلك هو الشأن فيما يتعلق بعلاقات أشياء الطبيعة بعضها ببعض)[61]

وأخـيرا: فـإن القول بعقيدة العادة شأنه أن يخل بالنظام الكوني الذي يدل على وجود الخالق المبدع يقول ابن رشد: (وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول فهـو الهروب من القول بفعل الطبيعة التي ركبها الله تعالى في الموجودات التي ها هنا،

كمـا ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخـل عليهم القول بأن ها هنا أسبابا فاعلة غير ا ، وهيهات! إذا كان مخترع الأسباب! وكونها أسبابا مؤثرة، هو بإذنه وحفظه...

...وقـال: ولـو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجـود موجـود بهـذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع بجحده جزءا من موجودات ا ..)[62]

ونـاقش ابـن رشـد الأشاعرة في القضية السابقة قائلاً (ولو علموا .. أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة..)[63] بمعنى (لو رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ها هنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع ها هنا)[64].

المطلب الثالث: عقيدة العادة مبطلة لظاهر القرآن

يقـول ابـن القيم: (أنه -سبحانه- ربط الأسباب بمسبباتها شرعا وقدرا، وجعل الأسـباب محـل حكمـته فـي أمره الديني الشرعي وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصـرفه فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء... والقرآن مملوء من إثبات الأسباب كقوله تعالى: (بمـا كنتم تعملون) المائدة: 105، وقوله: (بما كنتم تكسبون) الأعراف: 39 وذكر آيات كثـيرة إلى أن قال: وكل موضع مرتب فيه الحكم الشرعي أو الجزائي على الوصف أفاد كـونه سببا له كقوله سبحانه: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً مـن ا) المـائدة:38 .. وذكر آيات كثيرة إلى أن قال: وهذا أكثر من أن يستوعب وكل موضـع تضمن الشرط والجزاء أفاد سببية الشرط والجزاء وهو أكبر من أن يستوعب... وكـل موضع تقدم ذكرت فيه الباء تعليلاً لما قبلها بما بعدها أفاد التسبب... ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة ويكفي شهادة الحس والعقل والفطرة)[65]

وفي بيان واضح للذين منعوا من إجراء (باء) السببية في بابها وقالوا: (فقد تبين

أن الوجـود عند الشيء، لا يدل على أنه موجود به) فمنعوا أن يكون ماء السماء سببًا في إنـبات العشب كما بين القرآن في قوله تعالى: (وما أنزل ا من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعـد موتهـا)[66] وقوـله سبحانه: (قاتلوهم يعذبهم ا بأيديكم)[67] ومثل هذا في القـرآن كثير، ومنعوا إجراء اللغة بإطلاق باء السببية ولهذا قال ابن تيمية: (تكلم قوم من الـناس في إبطال الأسباب والقوى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم)[68] ويذكـر ابـن تيمـية أيضـا ما يلزم القائلين بإنكار الأسباب والطبائع من شنائع أنهم يسوون بين المختلفات ويخالفون القرآن يقول: (..وكذلك أيضا لزمت من لا يثبت في المخلوقات أسبابا وقـوى وطـبائع ويقولـون إن ا يفعل عندها لا بها فليلزم أن لا يكون فرق بين القادر والعاجـز.. وأمـا أئمة السنة وجمهورهم فيقولون ما دل عليه الشرع والعقل، قال تعالى: (فسـقناه إإى بلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات) سورة الأعراف: 57، وقـال: (فأحيا به الأرض بعد موتها) البقرة: 164، النحل: 65، الجاثية: 5) وقال تعالى: (يهـدي بـه ا من اتبع رضوانه) المائدة: 16، وقال: (يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا) الـبقرة: 26... إلى أن قال: ومثل هذا كثير في الكتاب والسنة يخبر ا تعالى أنه يحدث الحـوادث بالأسباب، وكذلك دل الكتاب والسنة على إثبات القوى والطبائع التي جعلها ا في الحيوان..)[69] وهذا الإلغاء للسببية هو إلغاء للقوانين العلمية بل تعطيل لذاتية الأشياء بعـد أن كـان تعطيلاً لتوحيد الرب وهذه الجناية العظيمة تكبر وتتضخم حينما تنسب إلى القرآن والقرآن لا يقرها بل يقر خلافها. وهناك فرق كبير بين قولنا فعلت به وفعلت عنده كمـا يقول ابن تومرت (الأصل يثبت به الحكم والأمارة يثبت عندها الحكم، وبين يثبت به ويثبـت عـنده ما بين السماء والأرض)[70]، ولهذا فإن القرآن الكريم عبر عن الباء في محلهـا وب(عند) في محلها. فكيف يجوز أن تلغي (الباء) عن عملها في محلها ونستبدل (عند) وهي ليست مثلها ولا تعمل عملها، وجرب بوضع (عند) في محل (الباء) في الآيات السـابقة وانظـر كـيف سيكون الحال... فلا شك أن بين (الباء) و(عند) ما بين السماء والأرض، وهكـذا تُطوع اللغة لتتمشى مع الآراء وكان الأولى أن تصحح الآراء وتصقل بالرجوع إلى أصل اللغة.

المطلب الرابع: عقيدة العادة مخالفة لما كان عليه السلف الصالح

يقول السفاريني: (..وأما مذهب السلف الصالح المثبتون للقدر من جميع الطوائف فإنهم يقولون إن العبد فاعل لفعله حقيقة وإن له قدرة واستطاعة حقيقية ولا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية بل يقرون بما دل عليه الشرع والعقل من أن ا تعالى ينبت النبات بالماء، وأن ا يخلق السحاب بالرياح وينزل الماء بالسحاب، ولا يقولون القوى والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها بل يقرون بأن لها تأثيرا لفظًا ومعنى، ولكن يقولون هذا التأثير هو تأثير الأسباب في مسبباتها وا تعالى خالق السبب والمسبب) (71) فالسلف يثبتون فاعلية لقدرة الإنسان، وأثرا للأسباب الطبيعية ولكن يشترطون عدم استقلالية الفاعلية والأثر وهذا هو ظاهر القرآن الذي أثبت للإنسان فعلاً، وللماء أثرا وهكذا... والجميع في النهاية يكون بخلق ا ، فالخلق يتم في بعض صوره بوسائط هي قوى أودعها ا في مخلوقاته، فهو يخلق الأسباب ببعضها يقول ابن تيمية: (وا سبحانه خلق الأسباب والمسببات وجعل هذا سببا لهذا، فإذا قال القائل: إن كان مقدورا، حصل بدون السبب وإلا لم يحصل جوابه أنه مقدور بالسبب وليس مقدورا بدون السبب.. ودال على ذلك بالأدلة)(72) ومعنى ذلك أنه لا غنى للأسباب عن المسببات ولا المسببات في غنى عن الأسباب، لكن الأسباب ليست علة تامة تستقل بإحداث المسببات(..ومعلوم أنه ليس في المخلوقات شيء وحده علة تامة وسببا تاما للحوادث بمعنى أن وجوده مستلزم لوجود الحوادث، بل ليس هذا إلا لمشيئة ا خاصة)(73). وهذا هو الإنصاف الذي جاء به القرآن في نسبة الفعل والإحداث، فهو لم يغلُ في نسبته إلى الطبيعة بإنكار صنع الإله الحق كما أنه لم يقض على ما يشاهده الناس بعيونهم ويجربونه بأنفسهم بإلغاء أثر القوى الكامنة في الطبيعة فأثبت الجميع وقال للإنسان: (وما تشاءون إلا أن يشاء ا رب العالمين) الإنسان: 30، أي لا يتحقق لك صنع وعمل باستقلال حتى أشاء أنا (وهو الذي قدر الأشياء وقضاها ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ)(74).

وقال العلامة محمد بن علي بن سلوم: (ومذهب سلف الأمة وأئمتها من جمهور أهل السنة يقولون: إن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأن له قدرة حقيقية واستطاعة حقيقية ولا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية بل يقرون بما دل عليه الشرع والعقل... ولا يقولون القوى

والطـبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها بل يقرون بأن لها تأثيرا..)[75] وينقل لنا السفاريني أدلة من القرآن يشرح ما فيها من المعاني (فالحوادث تضاف إلى خالقها باعتبار وإلـى أسبابها باعتبار كما قال ا تعالى: (هذا من عمل الشيطان) وقال (وما أنسانيه إلا الشـيطان) مـع قوـله: (كـل من عند ا) وأخبر أن العباد يفعلون ويصنعون ويعملون ويؤمـنون ويكفرون ويفسقون... وأن العبد فاعل لفعله حقيقة فقولهم: في خلق فعل العبد بإرادته وقدرته كقولهم في خلق سائر الحوادث بأسبابها، وقد دلت الدلائل اليقينية على أن كـل حـادث فـا خالقـه وفعل العبد من جملة الحوادث... والحاصل أن مذهب السلف ومحققي أهل السنة إن ا تعالى خلق قدرة الإنسان وإرادته وفعله، وأن العبد فاعل لفعله حقـيقة ومحـدث لفعله وا سبحانه جعله فاعلاً له محدثًا له)[76] وقوله إن محققي السنة يقولـون بما يقول به السلف فهذا حق ولهذا جاء في كتب الأشاعرة المحققة قول العلامة الشـيخ إبراهيم المذاري: (..ما يدل على أن الأشعري إنما نفى الاستقلال لا أصل التأثير بإذن ا تعالى.. ما هو المعتمد في معتقده الموافق للكتاب والسنة وأن إمام الحرمين فيما ذكره في النظامية موافق للأشعري في التحقيق المعتمد عنده في الإبانة.. وقال أيضا: فإن هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة محدثة والوقوع فرع التأثير غايـة الأمـر أنه لم يطلق على العبد أنه خالق أدبا فهو كما قال إمام الحرمين واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق لأعماله فإن فيه الخروج عما درج عليه السلف)[77] وقد قال الجويني تصريحا لا تلميحا بأثر قدرة العبد فقال: (ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد فـي فعلـه قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون..)[77]فهل هذا الحكم من الجويني يلزم كل من أنكر أثر الأسباب وقد نقل السفاريني عن محققي أهل السنة الاتفاق فـي هـذه المسـألة فقـال: (..وإنمـا ذكرت لك أقاويل هؤلاء-أي المحققون من علماء الأشـاعرة- مع أن عمدة المعتقد عندنا الغير المنتقد في عقدنا مذهب السلف المقرر على الوجـه المرضي المحرر لتعلم أن محققي الأشاعرة لهم موافقة على حقيقة مذهب السلف والإغضاء عما ينمقه الخلف)[79]والذي يرجع إلى التحقيق في هذه المسألة يجد أن لمحققي الأشـاعرة قولين أو فهمين، فالجويني له رأي في الإرشاد متقدم يقول فيه بعدم تأثير قدرة الإنسـان[80] وخالفـه في آخر كُتبه وقال بأن لها تأثيرا ونصه: (..قدرة العبد مخلوقة

تـبارك وتعـالى باتفاق العالمين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ولكـنه مضـاف إلى ا تبارك وتعالى تقديرا وخلقًا)[81] وما ذهب إليه الإمام الجويني لم يـرق للشهرسـتاني فادعى أنه ليس مذهبا للإسلاميين بل جاء به من عند الفلاسفة (وهذا الرأي إنما أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام..إلى أن قال: ومن العجب أن مأخذ كلام الإمام أبي المعالي إذا كان بهذه المثابة فكيـف يمن إضافـة الفعـل إلى الأسباب حقيقة)[82] .

والحـق أن مـا ذهب إليه الجويني ليس بدعا من القول ولا جيء به من مصدر بعيد، بل هو ما قال به السلف والمحققون من أهل السنة وهو ظاهر القرآن ومعناه.

وبهذا يتبين خطأ البغدادي حينما زعم أن الإجماع قام على أن الأجسام لا تختلف بالطـبائع وخطـأ حكمـه الذي رتبه على ذلك وهو الضلال. بل العكس هو الصحيح أن السـلف ومحققـي أهل السنة كأبي الحسن الأشعري والإمام الجويني اتفقوا على ما نص علـيه ظاهـر القرآن وإن اختلف النقل عنهم أحيانًا كما بيناه وهو ما توصل إليه البوطي وهـو يعلـق على كلام الغزالي في نص له يسلم بوجود قوى كامنة في الأشياء (وتحليل الغزالي هذا أقرب إلى الإنسجام مع التعليلات العلمية لظواهر الأشياء وتكويناتها..وختمه بقوله: إلا أنه أبعد عن مسلك الجمهور وما اتفق عليه)[83] .

المطلب الخامس: عقيدة العادة مبطلة لمبادئ العلوم

ولمـا كـان هذا النظام قائما على قانون السببية أو القوانين الطبيعية فإن إبطال الأسباب وإنكار الطبائع قتل لهذا النظام، وتجهيل له، وقلب للنظام العلمي فيه،

يقـول ابن رشد: (..وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فـرفع هـذه الأشـياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً)[84] ويشرح ابن رشد قوله السابق ويقول: (..والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسباب وبه يفترق عن سائر القوى المدركة فمن دفع الأسباب فقد رفع العقل)[85] ويحكم ابن رشد على من أنكر الأسباب والطبائع بأنه ألغى الفوارق بين الأشياء وجعلها شـيئًا واحـدا ومن ثم لا حدود ولا فواصل بين الأشياء وكفى بهذا إبطالاً للوجود وللعلم يقـول: (..فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجودات إلا بفهمها، فإنه من

المعـروف بنفسـه أن للأشـياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجـود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها فلو لم تكن لوجود موجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدا، ولا شيئًا واحدا... ارتفعت طبيعة الموجـود، إذا ارتفعـت طبيعة الموجود لزم العدم)[86] وفي هذا الكلام رد على الأشعرية القائلين بأن لا طبائع ولا أسباب بل يذكر بعضهم أن أهل السنة مجمعون على تضليل من قال أن الموجودات تختلف بالطبائع [87] فإذا لم يكن كذلك فبماذا تختلف؟ ويقول العامري:[88]

(والـذي حمـل هذه الفرقة المختلفة على ارتكاب هذه الأقوال المخترعة هو عجزهم عن الروية في واحد من المعاني الطبيعية، وضعفهم عن التفكير في جبلته والتعرف بخصائص قواه، فأقدموا على جحد الحقائق كلها)[89]

ويقـول المفكـر سـليمان دنـيا في تعليقه على إنكار الأشعرية لقوانين السببية وحتميـتها: (..ولكن إلغاء السبب معناه القضاء على العلم والقوانين العلمية، وإغلاق باب التكهن بالمستقبل وترتيب المسببات على أسبابها، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التي انتهى إلـيها (هيوم) في نقده وتحليله)[90] وتتركز هذه الخطورة حينما تنسب إلى الدين أو تجعل أساسا صالحاً للبرهنة على صحة التوحيد ، والأمر خلاف ذلك.

المطلـب السـادس: وجـوب ترتـب المسـببات علـى الأسباب دون محـذور كإنكار المعجزات والكرامات وما في حكمها

العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة ضرورية ولا تتخلف المسببات عن أسبابها إلا إذا كان هناك فساد أو عارض أخل بالسبب ولهذا جعل العامري دلالة هذه العلاقة قوية على وجود ا تعالى، ثم ألزم من غير هذه العلاقة وجعلها جائزة أنه يلزمه ألا يستطيع أن يقـيم الدليل على وجود ا تعالى ولهذا قالت: منى أحمد أبو زيد في بحثها القيم عن فكر العامـري: (..وبهذا يتسنى للعامري نقد الاتجاهات التي تنكر العناية أو تنكر السببية لأن هناك تلازما ضروريا بينهما ولا يمكن إثبات أحدهما دون إثبات الآخر وأن وجودهما معا دليل على وجود ا تعالى)[91] وبغير إثبات الضرورة بين الأسباب والمسببات يكون الأمر

اتفاقًـا لا حكمـة فيه ولا نظام (ولكي يؤكد العامري على فساد آراء هذه الفرقة يأخذ في تأكيد السببية والتلازم الضروري بين العلة والمعلول أو بين الجسم وخواصه وأعراضه، ويرى أنه لا يجوز أن يعقل أي جوهر اتفق أي غرض اتفق ولو جاز ذلك لصلح أن يكتب على جوهر الهواء، كما يكتب على جوهر الورق، بل قد يصلح أن يتخذ من الصوف سيفًا قاطعا، ومن الحديد عمامة ملفوفة، ولصلح أيضا أن يدرك الطعم بالسمع ويدرك الصوت بالمذاق)[92]

ويقول ابن تيمية: (..وأما المسببات بعد وجود أسبابها فلا يمنعها بحال إلا إذا لم تكن أسبابا صالحة، إما لفساد في العمل وإما لسبب يعارض موجبه ومقتضاه، فيكون لعدم المقتضى أو لوجود المانع.. ويدلل على ذلك بالآيات والأحاديث)[93]

وكذلـك قـال الإمـام الشاطبي: (..كذلك البذر سبب لنبات الزرع والنكاح سبب للنسل كقوله: (وابتغوا ما كتب ا لكم) البقرة: 187 ..وما أشبه ذلك مما يدل على وقوع المسـببات عن أسبابها دائما فلو لم تكن المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لكـان خلافًا للدليل القاطع)[94] ولكن قد يتخاف المسبب ولا يترتب على سببه ليس نقضا للضرورة ولا قولاً بالجواز وإنما لمانع يطرأ أو خلل يحصل للسبب فلا يترتب عليه سببه الـذي كتـبه ا له، يقول ابن تيمية: (..كإفضاء سائر الأسباب إلى مسبباتها فترتب الألم علـيها كترتـب الموت على تناول السموم القاتلة، وعلى الذبح والإحراق بالنار والخنق بالحـبل وغير ذلك من الأسباب التي تكون مفضية إلى مسبباتها ولا بد ما لم يمنع السببية مانع أو يعارض السبب ما هو أقوى منه وأشد اقتضاء...)[95]

ويذكر مصطفى صبري أن في جعل العلاقة بين الأسباب والمسببات ضرورية لا يترتـب عليه منع المعجزات ولا رد الكرامات ما دام القائل بذلك مؤمن با وأنه مختار ولا يحصل شيء إلا بإذنه يقول: (فإذن يكون منشأ إنكار المعجزات واستبعاد وقوعها إن لم تكن عقيدة المنكر المستبعد في نظام العالم أنه من طبيعة الأشياء لا يقبل الانفكاك عنها وليس بجعل اختياري من ا ، حماقة محضة، إذ لا بد إذا كان ا جاعل نظام العالم وكان مختارا في جعله أن يقدر على تغييره متى شاء ذلك فا في عقيدة المؤمنين إذا شاء يسلب الأشياء ما جرت سنته فيها ويكون هذا السلب خرقًا منه للعادة لا خرقًا للعقل..)[96]

ونقـل مصطفى صبري كلام (استوارت ميل) وهو كلام جيد غاية في الرد على من أنكر الضرورة فقال: (إن ا الذي أوجد سلسلة الأسباب والعلل قادر على تعطيل عمل هذه السلسلة فلا تكون المعجزة خارقة للعادة بهذا الاعتبار ولا يختل قانون السببية، فسبب المعجـزة إرادة ا)[97] وهـذا معناه ليس من الضروري أن تتوقف صحة المعجزة على القول بالاقتران الجائز وهو عقيدة العادة بل القول بإمكان حصول المعجزة بإذن ا تعالى في حالة ما يشاء سبحانه وذلك يكون بكسر العلاقة بين الأسباب والمسببات أقوى في جعل الأسباب مقترنة جوازا بمسبباتها لعدم العلاقة الوثيقة بينهم على رأي من يرى ذلك.

والـناظر في القرآن الكريم يجد دائما الأسباب متصلة بالمسببات إلا في حالات استثنائية وهي ما نسميه بالمعجزات، فمثلاً العصى ميتة لا تتحرك ضرورة ولكن يشاء ا فيكسـر الضرورة فتتحرك العصى وتكون المعجزة، وكذلك الحس يشهد بأن النار تحرق وهكذا خلقها ا تحرق ولكن إذا شاء ا سلبها الإحراق وكسر الضرورة وكانت المعجزة كما حصل لإبراهيم.

ومـن هـذا القبـيل لا يصح الإلزام بأن من قال بضرورة العلاقة بين الأسباب والمسـببات أن يكون منكرا للمعجزات. يقول ابن سينا (..وهؤلاء المتفلسفة لما لم يعرفوا الأصـول أخـذوا يتعجـبون من النادر إذا لم يضطرهم إلى الإقرار به المشاهدة فأنكروا الوحـي والمعجزات والرؤيا والعين والكهانة والوهم والعرافة. وأما المحقون من الحكماء ففـرقة موجـبة لوجـود جمـيع هـذه الأشياء... والمشهورون من أهل الدرجة الأولى (والمـنكرون) عددهم قليل يوشك أن يكون عدد من أعرف منهم في الستة آلاف سنة من المتفلسفة ثلاثة أو أربعة)[98] .

وكذلـك ابـن رشـد يذهـب إلى أنه لا يترتب على الاقتران الضروري إنكار المعجزات بل بالعكس ويشرح ذلك بقوله: (أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسـفة قـول لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها وتُجعـل مسـائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها، والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم.. وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية..)[99]

وهكذا فإنه لا يترتب على ضرورة الاقتران أي فساد.

الخاتمة

وبنهاية هذه المناقشة والمحاورة الهادفة نسجل هذه الفوائد والنتائج:

أولاً: إن التعامل مع ردود الفعل كثيرما يقود الإنسان إلى البعد عن إصابة الحقيقية فضلاً عن الخروج عن المنهج الصحيح والدخول في متاهات عويصة وضلالات بعيدة وأخطاء جسيمة.

ثانيا: إن ما أثبته خصوم الأشاعرة من وجود أثر للطبائع لا يعمل مستقلاً ولكن بقدرة ا تعـالى يتمشى مع مبادئ الأشاعرة التي بنوا عليها عقيدتهم أكثر مما نص عليه الأشاعرة من أن طبائع الأشياء لا أثر لها وإنما هي عادات ألفها الناس.

ثالـثًا: القول بعقيدة العادة ليس له أساس قرآني ولا سني ولهذا جاء اعتقاد السلف الصالح مخالفًا لهذه العقيدة.

رابعا: التقدم العلمي اليوم والقائم على التجربة والمشاهدة أكبر برهان على تضمن الطبائع من القوى الكثير، فهذه الذرة كنموذج واضح.

خامسـا: إن إنكـار المحسـوس والمشـاهد لا يفضي إلى إيمان وتوحيد، بل إلى تعطيل وسفسطة والقرآن الكريم دل بوضوح على تأثير الأسباب في مسبباتها.

سادسـا: القوانيـن التي تحكم عالم المادة وعالم الأحياء سنن إلهية في الكشف عنها تأكيد وتدعـيم للإيمان متى انتهج الباحثون المنهج العلمي الصحيح، وفي هذا ما يؤكد أن التقدم العلمي ليس خطرا على الدين كما يزعم الملحدون.

سـابعا: إن العلوم التجريبية، بل والإنسانية كذلك تكشف كل يوم عن الجديد من القوانين والحقائق التي تؤكد وجود الحقيقة الكبرى (ا) وأن دعاوى معارضي الدين عارية عن الصحة لأنها عارية عن الدين.

ثامـنًا: إن السنن الكونية والقوانين المادية التي تحكم عالم المادة لا يمكن أن تكون مستقلة العمـل بذاتهـا، لأنها لا تستطيع أن تبدع نفسها أو تخلق لنفسها شيئًا، وبما أنها موجودة وجودا واقعيا، فإن هذا يدل على أن لها مبدعا خالقًا هو (ا).

تاسعا: للعلم مجاله وهو تحليل الظواهر ولا يستطيع تعليلها، كما نطق بذلك أساطينه، وإذا كانت الظواهر تحتاج بالضرورة إلى التعليل فإن الدين هو الذي يتكفل بذلك وليس العلم.

هوامش البحـث

1. ابـن رشـد، القاضي الفاصل محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي: الكشف عن مـناهج الأدلـة فـي عقائد الملة، بتقديم د. محمد عابد الجابري، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت سنة 1998 ،ص 193،166.
2. انظر: سليمان دنيا، التفكير الفلسفي في الإسلام، ط1 مطبعة السنة القاهرة سنة 1387، ص 182 وانظر: أبو العلا العفيفي، المنطق التوجيهي ص 89.
3. الغزالـي، أبو حامد محمد بن محمد: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط6 دار المعارف، القاهرة 1980، ص 239. وانظر، الشهرستاني، عبد الكريم بن أبـي بكـر: نهايـة الإقدام في علم الكلام، صححه الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، ص72.
4. الغزالـي، تهافـت الفلاسـفة ص239. وانظر: السيد الشريف علي بن محمد الجرجانـي: شرح المواقف 8أجزاء، ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة 1419، 1998، (ج4، ص172).
5. الباقلاني، محمد بن الطيب المالكي المذهب الأصولي المتكلم ولد سنة 338هـ بالعـراق وتوفي (403هـ) من مؤلفاته، التمهيد والإنصاف وغيرها، الشجرة الزكية92.
6. الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، تحقيق ريتشارد مكارثي المكتبة الكاثوليكية، بيروت سنة 1958.
7. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إبراهيم أكاه أنقرة سنة 1962ص46.
8. الـبغدادي، عـبد القاهـر بن طاهر بن محمد، أصول الدين، ط1 دار الفكر، بيروت، ص76 سنة 1417هـ.
9. الباقلانـي، التمهيد، تحقيق ريتشارد مكارثي، ط1 المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة 1957، ص57.
10. الغزالي، تهافت الفلاسفة ص239، وانظر البيجوري العلامة الشيخ إبراهيم بن محمـد، شرح جوهرة التوحيد، الدار السودانية للكتب السودان، الخرطوم، ص

.98

11. الغزالـي، تهافـت الفلاسـفة ص240، وانظر عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلانـي، عون المريد شرح جوهرة التوحيد (جزءان) ط1 دار الثائر دمشق 1415هـ، 1994م، (ج1، ص401، 402، 555).
12. البوطـي، محمـد سعيد رمضان: كبرى اليقينيات الكونية، ط3 دار الفكر سنة 1394، ص307.
13. قـال الدكـتور محمد سعيد رمضان البوطي: (من المعلوم أن الشيء لا يسمى سببا لغيره إلا إذا أثر فيه إيجادا أو إعداما أو تكييفًا وهذا التأثير لا بد أن يكون حتمـيا ما دام المؤثر سببا... وإلا لامتنع كونه كذلك) كبرى اليقينيات الكونية ص306.
14. البغدادي، عبد القاهر: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين دار المعرفة. بيروت ص328. وانظر ابن رشد، مقدمة مناهج الأدلة ص51.
15. الغزالي- تهافت الفلاسفة ص241، وانظر: الآمدي، سيف الدين: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة سنة1319هـ ، 1971، ص220،212.
16. المصدر السابق، ص240، وانظر الباقلاني، التمهيد ص64.
17. مصـطفى صـبري –وكيل المشيخة العثمانية- مختصر موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار السلام سنة 1407هـ ، ص31.
18. البوطـي، كبرى اليقينيات الكونية ص313، وانظر غاية المرام في علم الكلام ص220،213.
19. الشهرسـتاني، نهاية الإقدام، ص91، وانظر السميري، جابر بن زايد؛ قضية الـثواب والعقـاب بيـن مدارس الإسلاميين بيانًا وتأصيلاً، ط1 دار السودان للكتـب، السودان، الخرطوم سنة 1416هـ ، 1995م، وانظر، الشهرستاني، الملـل والنحل تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ص159 لبنان سنة 1402هـ ، 1982، (ج1، ص100).
20. قال الأشعري: (والحق عندي أن معنى الكسب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فـيكون كسبا لمن وقع بقدرته) مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، تحقيق

محمد محي الدين المكتبة العصرية سنة 1461هـ ، ص221. والأشاعرة على قسمين في شرح كسب الأشعري، فمنهم من يثبت وقد وضحنا في داخل البحث التفاصيل.

21. الأشـعري، أبو الحسن، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع صححه وعلق عليه، حموده غرابة، مصر سنة 1955، ص72.
22. الإيجـي، القاضي، عضد الدين عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي – بدون طبعة- القاهرة ص150.
23. المصدر السابق ص153.
24. سورة الأنعام آية 6.
25. د. محمـد عـابدي الجابري، مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركـز دراسـات الوحدة العربية ط1 بيروت سنة1998 ص 83، وانظـر، مناهـج الأدلـة، ص 169، 170.
26. البوطـي، محمـد سعيد رمضان: نقض أوهام المادية الجدلية ط2 دار الفكر، دمشق سنة1979 ص162.
27. مصـطفى صـبري: مختصر موقف العقل أو القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيـب والذيـن لا يؤمنون، ص32. وانظر، منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،ط1 بيروت سنة1414 هـ –1994م، ص131.
28. المصدر السابق.
29. المصدر السابق.
30. انظر، تهافت الفلاسفة ص236، وانظر، البياضي، كمال الدين، إشارات المرام من عبادات الإمام، حققه، يوسف عبد الرازق مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، ط1 سنة 1368هـ -1949، ص258.
31. مصـطفى صبري، القول الفصل، ص30، وانظر، الشهرستاني الملل والنحل، (ج1، ص97، ج2، ص178).

32. القول الفصل (الهامش)، ص30.
33. المصدر السابق.
34. البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، ص313، وانظر، الملل والنحل، (ج1، ص 178).
35. المصدر السابق، ص314، والملل والنحل، (ج2، ص178).
36. شـ ـرح الجوهرة التوحيد، ص98، وانظر عون المريد شرح الجوهرة، (ج2، ص556).
37. سورة الصافات: آية: 96.
38. الشـ ـاطبي: أبي إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية بيروت (ج1، ص147).
39. ابـ ـن تيمية: شيخ الإسلام مجموعة الرسائل والمسائل، ط1 دار الكتب العلمية بيروت
سنة 1403هـ (ج5، ص330)، وانظر له مجموع الفتاوى، (ج8، ص137).
40. البوطـ ـي؛ كبرى اليقينيات الكونية، ص309، وانظر، الغزالي المستصفى من أصول الفقه، (ج2، ص92).
41. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة سنة 1983، ص494.
42. الغزالي، أبوحامد: إحياء علوم الدين، الدار البيضاء (ج4، ص263).
43. الموافقات في أصول الشريعة، (ج1، ص148).
44. سليمان دنيا: التفكير الفلسفي الإسلامي، ص193.
45. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ط2 دار المعارف، مصر بدون سنة (ج2، ص786).
46. المصدر السابق.
47. المصدر السابق.
48. ابـ ـن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (ج5، ص15)، وانظر، ابن منظور لسان العرب مادة (عود) ط3 دار الفكر، بيروت سنة 1994(ج30، ص316).

49. تهافـت التهافـت ص786، وانظر أحمد عبد ا عارف، الصلة بين الزيدية والمعتزلة، تقديم محمد عمارة، ط1 دار أزال، صنعاء اليمن سنة 1407، ص 231.
50. المصدر السابق.
51. المصـدر السابق، وانظر أحمد عرفات القاضي، الفكر التربوي عند المتكلمين المسـلمين ودوره في بناء الفرد والمجتمع، الهيئة المصرية للكتاب ص193، 166،167.
52. الكشف عن مناهج الأدلة، ص 193، 166، 167.
53. الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص280، وانظر الإرشاد ص73.
54. ابن القيم: شمس الدين أبي عبد ا بن الشيخ أبي بكر ، شفاء الغليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق السيد محمد السيد، وسعيد محمد، دار الحديث القاهرة ط1 سنة 1414هـ ، ص417.
55. ابـن تيمية، مجموع الفتاوى- جمع وترتيب عبد الرحمن الحنبلي، (ج8، ص 136).
56. ابن القيم، شفـاء العليل، ص417، وانظـر ابن القيم، مفتـاح دار السعـادة (ج2، 493).
57. البوطي: نقض أوهام المادية الجدلية، ص 66 نقلاً عن كتاب المادية والمذهب التجريبي النقدي ص148، 149.
58. ابـن سينا، تسع رسائل في الحكمة، الرسالة الثانية، القسطنطينية سنة 1398، ص30.
59. الألوسي، الدكتور حسام، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ط2 المؤسسة العربية للدراسات سنة 1400هـ ص37، وانظر ابن سينا، تسع رسائل ص35.
60. ابن القيم شفاء العليل ص463، وانظر كبرى اليقينيات الكونية ص417.
61. البوطي: نقض أوهام المادية الجدلية ص164.
62. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص169، وانظر شفاء العليل ص417.

63. المصدر السابق ص170، وانظر ابن رشد، ما بعد الطبيعة ضمن رسائله دار المعارف العثمانية سنة1395 (ج1، ص168).
64. المصدر السابق ص167.
65. ابـ ن القـ يم: شـ فاء العلـ يل ص114، 115، 116، 117، وانظر ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (ج5، ص330).
66. سورة التوبة: آية: 14وكذلك ق: 9، الأنعام: 99، النحل: 10، 91.
67. سورة البقرة: آية: 214 وكذلك الأعراف 157، والبقرة26.
68. ابـ ن تيمـ ية: مجموعـ ة الرسائل والمسائل (ج5، ص330)، وانظر مجموعة الفتاوى له، (ج8، ص137)، وشفاء العليل، ص417.
69. ابـ ن تيمـ ية، مـ نهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية –دار الكتب العلمـ ية، بيروت لبنان بدون تاريخ (ج2، ص17، 18). وانظر، الذهبي محمد بن عثمان، النتقي من منهاج الاعتدال، حققه محب الدين الخطيب ط1 الرياض سنة 1409، ص143.
70. ابـ ن تومرت: أعز ما يطلب، نشره جولد زيهر الجزائر سنة 1903، ص25، وانظر: مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة، ص43.
71. السـ فاريني، العلامـ ة الشـ يخ، محمد بن أحمد بن سالم، لوائح الأنوار السنية ولواقح الأفكار السنية شرح قصيدة ابن أبي داود الحائية في عقيدة أهل الآثار السـ لفية، دراسة وتحقيق عبد ا بن محمد البصيري ط1 الرياض سنة 1415(ج2، ص142).
72. ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (ج5، ص332).
73. ابـ ن تيمية، مجموع الفتاوى (ج8، ص133)، ومجموعة الرسائل، (ج5، ص 327).
74. أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر بشرحه للقاضي الملا ط2 مصطفى جلبي سنة 1375هـ ـ ص41. وانظـ ر، البيهقي، الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، ط2 دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة 1406، ص83.

75. محمـد بـن علـي سلومة، مختصر لوامع الأنوار البهية، حققه محمد زهدي النجار، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان سنة 1403، ص212. وانظر محمد بـم عـبد الرحمـن الخمـيس، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، ط1 دار الصميعي الرياض سنة 1416هـ ، ص 530، 531، 534.
76. السـفاريني؛ لوامع الأنوار البهية، ط3 المكتب الإسلامي سنة 1411هـ (ج1، ص 314).
77. الحلبـي المـذاري، إبراهـيم بن مصطفى، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحـدوث والقـدر وأفعـال العباد، حققه زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار سنة 1358 ص60،57.
78. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد ا العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق الكوثري، بدون طبعة، دار النشر المكتبة الأزهرية سنة 1412هـ. ص 43، 44، وانظر، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص 255، 256، وانظر، الأشعري: الإبانة، ص191، 196، 238.
79. السفاريني؛ لوامع الأنوار البهية، (ج1، ص 319).
80. الجوينـي، الإرشـاد إلـى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى، مطبعة السعادة سنة 1369هـ ، ص217.
81. العقيدة النظامية، ص46، 47. وانظر: البياضي – إشارات المرام، ص256.
82. الشهرستاني، الملل والنحل، (ج1، ص299).
83. البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، ص309، وانظر: العقيدة النظامية ص43.
84. ابن رشد، تهافت التهافت (ج2، ص785)، وانظر مناهج الأدلة ص193.
85. المصدر السابق.
86. المصدر السابق، ص782، 783.
87. انظـر محمد عبد الهادي أبو ريدة، مذهب الذرة عند المسلمين(ترجمة) مطبعة لجنة التأليف، القاهرة ص(ز) مقدمة المترجم أبو ريدة.
88. العامري، هو أبو محمد بن محمد بن يوسف العامري النيسابوري ولد في أوائل

القرن الرابع الهجري وينتمي إلى أصل عربي وتوفي سنة 1381، وكان عالما فيلسوفًا منضبطًا بضوابط الشرع.

89. العامري، القول في الإبصار والمبصر رسالة ضمن مجموعة رسائل للعامري تحقيق سحبان خليفات ص417.
90. الغزالـي، تهافـت الفلاسفة، التعليقات الهامشية ص241، وانظر الكشف عن مـناهج الأدلـة ص194. وانظر: سليمان دنيا: التفكير الفلسفي الإسلامي ص 194.
91. منى أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية في فكر العامري، ص137 وانظر القول في الإبصار والمبصر ص417.
92. المصـدر السـابق ص136. وانظر العامري، رسالة التقرير لأوجه التقدير، ضمن رسائل العامري، ص415.
93. ابـن تيمية –الاستقامة تحقيق محمد رشاد سالم، القاهرة سنة 1409(ج2، ص 515).
94. الشـاطبي، الموافقـات (ج2، ص218) وانظر، القول الفصل، ص30 وانظر نهاية الإقدام في علم الكلام، ص95.
95. ابـن القـيم، تفسير المعوذتين، تحقيق سيد إبراهيم دار الحديث ص20 وانظر الموافقات (ج2، ص211).
96. مصطفى صبري، القول الفصل، ص30، وانظر نهاية الإقدام ص20.
97. المصدر السابق (الهامش) ص30.
98. ابن سينا، تسع رسائل، ص36، 37، وانظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص 39.
99. ابن رشد، تهافت التهافت، ص773، 774، ومناهج الأدلة ص 175، 176، 177، 185.